Jacek LEOCIAK

NORWIDOWSKA ETYKA MOWY

Norwidowski gmach mowy osadzony jest na fundamentach utwierdzających etyczny porządek mowy i stanowiących uzasadnienie dla moralnych powinności, które zobowiązują jej użytkowników. Istnieją trzy podstawy, na których opiera się architektura słowa. Są to: przeświadczenie o boskim darze mowy, sakralny wymiar słowa, dialogowy charakter języka.

Odczytajmy raz jeszcze aforyzm położony na końcu *Ogólników*. „Odpowiednie dać rzeczy – słowo!" Odczytajmy go przez pryzmat tego, co Norwid mówił w wykładach *O Juliuszu Słowackim*. „Jeżeli więc mędrcy i filozofowie dzisiejsi nauczają nas, że słowa nas wyrażają – przepraszam i ostrzegam, że jest to mimowolna zdrada, bo wyrazy i słowa nasze są także i na to, że nas sądzą, nie tylko że nas wyrażają" (VI, 429)[1].

Akcent zostaje tu przesunięty z funkcji komunikacyjnej na moralne implikacje posługiwania się słowem. Aforyzm otwierający *Vade-mecum* uzyskuje rangę drogowskazu na bezdrożach świata „mylnego zamętu", który jest w tym cyklu portretowany. Słowo przystające do rzeczy jest słowem prawdziwym. Obowiązek dbania o prawdę słowa jest powinnością tego, który mówi, który słowa używa. „Odpowiednie dać rzeczy – słowo!" nie jest więc tylko przesłaniem określającym najwyższe posłannictwo poezji i przywołującym klasyczną definicję prawdy. Nie jest też tylko wskazaniem na aktywną rolę języka w procesie poznania i tworzenia oraz opowiedzeniem się Norwida za koncepcją poezji pojętej jako swoista twórczość językowa. Obok tych wszystkich sensów Norwidowski aforyzm odsłania jeszcze wymiar etyczny słowa uwikłanego w proces nazywania i porozumiewania się – odsłania etykę mowy[2].

Mowa jest szczególnym typem działania, za pomocą którego człowiek zagospodarowuje świat, wyraża siebie i komunikuje się z innymi. Pewne

---

[1] Wszystkie cytaty z Norwida według wydania J. W. Gomulickiego: Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, t. I-XI, Warszawa 1971-1976. W nawiasie cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – numer strony.

[2] Irena Sławińska (*Walka o niepodległość słowa w twórczości Norwida*, w: *Między literaturą a historią*, red. E. Łoch, Lublin 1986, s. 29), komentując ów aforyzm pisze, że „wysiłek zmierzający do tego, by «odpowiednie dać rzeczy słowo» ma charakter moralnego czynu – jest odpowiedzią na udzielony człowiekowi przywilej nazywania rzeczy i aktem wierności wobec prawdy".

nurty współczesnej filozofii języka nie stronią od etycznej perspektywy. Na przykład komunikacja opisywana przez H. P. Grice'a jako akt współpracy, opiera się na pewnych zasadach regulujących jej przebieg. Jedną z nich jest maksyma jakości, którą można ująć w skrótową formułę: „mów prawdę". Jeśli wyjdziemy poza pragmatyczne ujęcie Grice'a i potraktujemy wymianę dokonującą się między mówiącymi jako rzeczywiste porozumiewanie się *osób*, jeśli mówienie zobaczymy w perspektywie filozoficznej jako podmiotowe *spotkanie* poprzez medium języka – zaistnieje wtedy możliwość etycznej wykładni owej – w zamierzeniu – pragmatycznej zasady współdziałania językowego. Maksyma „mów prawdę" stanie się zasadą moralną, określającą powinności człowieka posługującego się mową, moralny obowiązek współpracy w akcie komunikacji.

Cały szereg naszych zachowań językowych podlega zatem moralnemu osądowi. Możemy bowiem czynić zło lub sprawiać dobro również poprzez słowo. Możemy źle lub dobrze – w sensie moralnym – używać języka.

Przekonanie, że prawdomówność jest dobrem, a kłamstwo złem, zdaje się stanowić niezbywalny składnik naszej świadomości moralnej. Jednakże fenomen mowy dotknięty jest nieusuwalną ambiwalencją. Jeśli uznamy, że mowa ugruntowana jest w tym typie wartości, które określa się mianem transcendentaliów aksjologicznych – prawda, dobro, piękno – okaże się, iż jest ona najgłębiej zakorzeniona w samym bycie. Dwoistość mowy w tej perspektywie polegałaby na tym, iż mowa zdolna byłaby *odsłaniać* byt, a także go *zasłaniać*. Tworzyć wartości i je niszczyć. Destrukcja ta dokonywać się może niejako w ukryciu – na drodze pozorowania, mistyfikowania, udawania wartości, tworzenia pseudowartości i pseudorzeczywistości; bądź na drodze jawnej negacji, odrzucenia realnej rzeczywistości na rzecz quasi-rzeczywistości kłamstwa. Mowa może być zatem instrumentem przekazywania myśli, ale również może służyć do ich ukrywania. Za jej pomocą można informować i dezinformować. Wyjaśniać i wprowadzać w błąd. Mowa może integrować wspólnotę opartą na zasadach partnerstwa i zaufania, ale może też stać się narzędziem manipulacji i zniewolenia.

Na tę niepokojącą ambiwalencję rzuca nieco światła obrona retoryki, jaką Platon wkłada w usta Gorgiasza. Obrona, którą będą powtarzać Arystoteles, Cycero, Kwintylian. Otóż Gorgiasz twierdzi, że retoryka – rozumiana jako sztuka perswazji, sztuka przekonywania – nie powinna być używana przeciwko komukolwiek. Retorzy, tak jak bokserzy czy mistrzowie fechtunku, nie powinni nadużywać swej siły. Przypuśćmy, że sprawny bokser, kipiąc od nadmiaru siły, bije swoich rodziców. Nie jest to powód, aby mieć w nienawiści nauczycieli i trenerów bądź uważać samą sztukę walki za złą. Nie nauczyciele zatem są winni, ani też sama sztuka, lecz ci, którzy robią z niej zły użytek. Czy jednak argument złego używania mowy wyjaśnia problem do końca? Doświadczenie życiowe wskazuje przecież, iż powszech-

nej aprobacie normy prawdomówności towarzyszy przeświadczenie, że w pewnych sytuacjach jej naruszenie bywa usprawiedliwione, a nawet konieczne. Po „ciemnej stronie" mowy mieści się nie tylko kłamstwo, lecz także te sytuacje, w których mówienie staje się aktem przemocy, a słowo narzędziem agresji. Owa „ciemna strona" obejmuje więc obelgi, złorzeczenia, oszczerstwa, szyderstwa i drwiny; również pochlebstwa, obmowy i plotki – wszystko to, co etyka katolicka nazywa „grzechami języka". Po „jasnej stronie" znajduje się nie tylko prawdomówność, lecz także słowo dobre i piękne, kojące i przyjacielskie. Ożywające w rozmowie, w dialogowym spotkaniu, które jest wzajemnym odkrywaniem prawdy o sobie i o świecie.

Zarysowana tu ambiwalencja mowy jest przejawem uniwersalnej dwuznaczności człowieka – przeznaczonego do dobra i skłonnego do zła. Ta sytuacja stanowi dla etycznej refleksji nad mową zasadnicze wyzwanie. Zmusza do szukania podstaw, na których ugruntowany jest moralny ład mowy.

Norwid był doskonale świadomy, że mowa nie wyczerpuje wszystkich możliwości porozumiewania się człowieka z człowiekiem. Stąd jego wyczulenie na różnorodne formy zachowań znakowych, pansemiotyczne widzenie świata. W powszechnym dramacie komunikacyjnym język jest bowiem tylko jednym z mediów. Refleksja nad Norwidowską etyką mowy musi zatem wychodzić poza ramy czysto językowej komunikacji. Musi przekraczać wąsko rozumiane mówienie. W najszerszej perspektywie jest to refleksja nad jakością ludzkiej komunikacji w ogóle.

ARCHITEKTURA MOWY

Kluczem interpretacyjnym, pozwalającym ujawnić wewnętrzny porządek Norwidowskiej refleksji nad etyką mowy, jest metaforyczny obraz „architektury słowa". Fundament, na jakim wznosi się gmach mowy – jest dla tej metafory pojęciem podstawowym.

Strumień słów codziennie zalewa cywilizację „Panteizmu – druku". Gwar i zamęt zagłusza zasadnicze pytanie: „Jaki też jest CEL-SŁOWA... jak? słowo się czyta / W sobie samym" (III, 565). Język jako medium komunikacyjne, narzędzie poznania, tworzywo artystyczne – podlega erozji. Wobec tych zagrożeń Norwid szuka podstaw, na których ugruntowany jest moralny ład mowy. Pytanie o architekturę słowa jest pytaniem o te właśnie podstawy.

W *Rzeczy o wolności słowa* wyrażona została potrzeba oparcia aktywności językowej człowieka na trwałym fundamencie:

> [...] chcę, by obywatel czuł u swojej wargi
> Coś nad rządów rękojmie lub niewczesne skargi.
> Chcę: by pióra dotknięcie, żeby ust otwarcie,
> Nie na wiotkiej się prawa osadzały karcie,

Lecz same niosły z sobą umocnienie swoje,
Od pierwszego w świat kroku, jak Minerwa zbroję.
(III, 597)

Posługiwanie się słowem musi mieć podstawy wykraczające poza zewnętrzne wobec samego języka okoliczności, formalno-prawne regulacje, poza doraźne i względne kryteria. Porządek mowy ludzkiej powinien być wyprowadzony z jej immanentnej natury. Racje uzasadniające ten porządek mowa zawiera sama w sobie. Nie rozwijają się one w historii, ale są dane „od początku", u źródeł mowy.

Dlatego też Norwid pyta właśnie o początek, o zasadę mowy. Pyta o genezę, istotę i cel słowa – ludzkiej umiejętności mówienia.

BOSKI DAR MOWY

Norwid nie ma wątpliwości, że to, co filozofowie nazywali arché mowy, ma charakter sakralny. Jego rozważania nad początkiem słowa, czyli umiejętności mówienia, związane są z medytacją nad boskim logosem. Nieraz cytuje poeta Prolog Ewangelii Janowej o Słowie, które było na początku u Boga. Słowo, rozumiane jako ludzki akt językowy, nie da się oddzielić od Słowa – aktu boskiej kreacji, powołującej do istnienia świat i człowieka. Są ze sobą splecione czy też wzajemnie w sobie zanurzone. Parafrazując Norwida można by powiedzieć, że słowo ludzkie nosi w sobie cień Słowa boskiego. Odsłania się przed nami znamienna symetria, którą dałoby się wpisać w teologiczną kategorię imago Dei: człowiek jest obrazem Boga[3]; ludzkie słowo jest obrazem Słowa boskiego[4].

Autor *Fabulizmu Darwina* zdecydowanie odrzuca ewolucjonistyczną koncepcję pochodzenia człowieka i powstania mowy. Słowo nie „poczęło się z jęku" (III, 570) – jak chcą darwiniści, ale jest darem Boga. Norwid zapisuje w *Notatkach* „Język nie jest wynalazkiem człowieka: od początku doskonały jest, bo wyrażający. [...] Słowo na początku: Adam nazywa przez nie. Człowiek od razu jako stworzenie doskonały" (VII, 253). Bóg zatem „tchnął Słowo w człowieka" (VI, 280) – tworząc go na swój obraz i podobieństwo. Mowa została zaszczepiona człowiekowi przez Stwórcę i jest jedyną w swoim rodzaju, specyficznie ludzką umiejętnością[5].

[3] „[...] człowiek nigdy nie jest zwierzęciem istnym z tej przyczyny, iż człowiek jest zawsze obrazem i podobieństwem Boga żywego" – pisał Norwid do Karola Ruprechta (IX, 314). Protest przeciwko antropologicznemu darwinizmowi koresponduje u poety ze sprzeciwem wobec „darwinizmu lingwistycznego".

[4] Subtelną analizę semantyczną różnych odcieni znaczeniowych wyrazu „słowo" u Norwida, w tym szczególnie nas tu interesujących relacji między słowem ludzkim i Słowem boskim (Słowo – Logos – Bóg; Słowo – Chrystus), odnaleźć można w książce J. Puzyniny, *Słowo Norwida*, Wrocław 1990.

[5] O Norwidowskiej koncepcji mowy jako daru Boga zob. H. Siewierski, *„Architektura słowa". Wokół Norwidowskiej teorii i praktyki słowa*, „Pamiętnik Literacki" 1981, nr 1. E. Wolicka, *Poszukiwanie pierwocin mowy*, „Znak" 1984, nr 351-352.

Wydaje się, że do istoty relacji między słowem a rzeczywistością dochodzi Norwid niejako drogą okrężną, poprzez refleksje nad sztuką. Dociekając źródeł sztuki pisze o pierwotnym impulsie uzewnętrzniania się ducha. W efekcie dochodzi do starcia między tym, co wewnętrzne, a tym, co stanowi zewnętrzną, otaczającą rzeczywistość. W tej konfrontacji ze światem uruchomiona zostaje podstawowa dyspozycja człowieka. Jest nią zdolność do porządkowania rzeczywistości i poznawczego jej opanowywania poprzez nazywanie, czyli ustanawianie elementarnych relacji znakowych. „[...] ta siła znaczenia, symbolizowania, założenia wszystkim ludom jest wspólną" – twierdzi Norwid w *Sztuce w obliczu dziejów* (VI, 279), a wspólną dlatego, że absolutnie pierwotną i podstawową dla człowieka. Zdolność tworzenia symboli, zachowań znakowych, nie jest czymś nabytym w wyniku ewolucji, lecz została człowiekowi dana w momencie stworzenia[6].

Dochodzimy do rdzenia tajemnicy mowy. Jest ona przestrzenią mediacji, sposobem przekazywania na zewnątrz tego, co wewnętrzne. Porządek ducha przelewa się w porządek formy. To właśnie w mowie duch spotyka się z materią, tak jak dźwięk ze znaczeniem. Zwróćmy uwagę na metaforykę fragmentu *Wstępu* do *Rzeczy o wolności słowa*. „Słowa człowiek nie wywiódł z siebie sam – ale słowo było z człowieka wywołane i dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna – w sumieniu człowieka, druga – w harmonii praw stworzenia" (III, 559).

Słowo, które człowiek napotyka w sobie jako dar, czeka w gotowości, aby swój potencjał wypromieniować na zewnątrz w akcie mowy. Człowiek mówiąc, korzysta z dyspozycji, która została mu dana na początku, ale która bez jego wysiłku nie może się realizować. Jednak ten człowieczy trud mówienia również ucieka się do sankcji Boskiego autorytetu:

> Sam głosu nie mam – Panie – dałeś słowo,
> Lecz wypowiedzieć któż ustami zdoła?
> Przez Ciebie – prochów stałem się Jehową,
> Twojego w piersiach mam i czczę anioła –
> To rozwiąż jeszcze głos – bo anioł woła.
> (I, 136)

Słowo, wywołane z człowieka, wydobyte z głębi na powierzchnię, jest zakorzenione zarówno w sumieniu – w tym wewnętrznym centrum ludzkiej świadomości moralnej – jak i na zewnątrz, odwzorowując porządek rzeczywistości. Język, który powtarza w sobie strukturę świata[7], odzwierciedla również podstawowy porządek moralny.

---

[6] Zob. Siewierski, dz. cyt. Por. w tym kontekście koncepcję Cassirera – człowiek jako „animal symbolicum" – przedstawioną w jego książce *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971.

[7] Z. Łapiński (*Norwid*, Kraków 1984, s. 15-16) referując Norwidowską koncepcję języka zwraca uwagę na ten właśnie aspekt.

Norwid, rozważając pochodzenie mowy, sięga do Księgi Genesis, kreśląc obraz Adama nazywającego zwierzęta „ICH imieniem własnym". Odczytajmy Norwidowski komentarz do tego biblijnego obrazu:

Nie można być – doprawdy – kolosalniej jasnym...
Dwie albowiem przyczyny tu w działanie wchodzą,
Słowa się po sprawdzenie odnoszą, gdy rodzą.
Swoją zaś ścisłość mierzą natury obrazem:
Są z prawdy, ducha i są z litery zarazem.
Wszech-mądrość i Sumienie, jak słońce z zwierciadłem
Rozejrzawszy się, ciska promień abecadłem...
(III, 573-574)

Biblijny Adam nazywa. Nadanie imienia ma w sobie coś z kreacji i coś z poznania. Nazywanie to zbliżanie się do istoty przedmiotu. To próba utrafienia słowem w byt. Adam wypowiada słowo właściwe. Parafrazując Norwida, powiemy: „odpowiednie daje rzeczy słowo". Przeświadczenie o istnieniu epistemologicznego porządku mowy przypomina Arystotelesowską definicję prawdy. Kryterium prawdziwości słowa to jego odniesienie do rzeczywistości. Norwidowi to jednak nie wystarcza. Czerpie on również z biblijnego przekazu przeświadczenie o istnieniu etycznego porządku mowy, którego znakiem jest obecność sumienia jako kryterium. „Wszech-mądrość" (Bóg) i sumienie człowieka są wobec siebie w relacji słońca i zwierciadła. W sumieniu odbija się Boskie światło i mowa, ujęta w kształt zewnętrzny litery (alfabet) zdaje się być refleksem tego świata. Sumienie staje się miejscem spotkania tego, co Boskie, i tego, co ludzkie.

„ŚWIĘTOŚĆ-SŁOWA" I „INTENCJA SERCA"

Skoro mowa jest darem Boga, to słowo ma swój nieredukowalny wymiar sakralny. Dyskurs filozoficzny *Rzeczy o wolności słowa*, otwarty pytaniem: „Jaki też jest CEL-SŁOWA?" (III, 565), zmierza więc do skonstruowania pojęcia „świętości-słowa":

Widzę, że Świętość-Słowa pierwszą jest, co woła,
Celem będąc zarazem i środkiem – zaś dla niej
Litera, jako przestrzeń i czas, śród otchłani.
(III, 578)

Fenomenowi słowa i litery, które „Z wewnątrz na zewnątrz całą zakwitnęły mową" (III, 602), odpowiada figura Wcielenia. Tajemnica Boga–człowieka:

Jakiż? jest bowiem słowa cel i arcydzieło,
Jeśli nie to? – by Ludzkość wszelaką przyjęło,
A dotrzymało Boskość [...]
(III, 590)

Odsłania się przed nami fundament ludzkiej mowy. Ta architektoniczna metaforyka znajduje swoją poetycką syntezę w obrazie wznoszenia katedry, otwierającym XII rozdział *Rzeczy o wolności słowa*. Oto budowniczy zaczyna od stawiania fundamentów, ugruntowywania trwałych podstaw, na których opierać się będzie cała budowla. Konstrukcyjny ład katedry jest poetycką paralelą gmachu mowy. Tak jak od posad, kolumn, sklepień po strzelistą wieżę dopełnia się architektura katedry –

> Tak – od świętości-słowa rzecz snować poczęta,
> Zestrzelona w charakter, staje... jest dopięta.
> (III, 601)

„Rzecz" to z pewnością mowa. W tym znaczeniu występuje w tytule poematu i w innych miejscach tekstu (np. III, 566). „Charakter" natomiast to znamię osobowości. Znak tego, jaki człowiek jest w życiu, kim jest. Tak rozumiany charakter jest według Norwida „prawdy świadkiem" (III, 602), a więc tym, co daje moralne rozeznanie[8]. Świątynia mowy wznosi się zatem na fundamencie sacrum („świętość-słowa"), ale jej zwieńczeniem jest to, co w najpełniejszym sensie ludzkie, co stanowi wewnętrzny wizerunek człowieka („charakter").

Bóg wcielony – Chrystus nadaje specjalną treść owej architekturze mowy. Odsłania jej właściwy sens:

> Stało się – między ludzi wszedł MISTRZ-WIEKUISTY,
> I do historii, która wielkich zdarzeń czeka,
> Dołączył bijografię każdego człowieka;
> Do Epoki – dzień każdy, każdą dnia godzinę,
> A do słów umiejętnych – wnętrzną słów przyczynę,
> To jest: intencję serca...
> (III, 586-587)

Kapitalne znaczenie dla dalszych rozważań ma egzegeza wyrażenia „intencja serca". W antropologii biblijnej serce oprócz uczuć oznacza również myśl, intelekt. Jest siedliskiem świadomych i suwerennych decyzji. Jest centrum osobowości człowieka, z którym Bóg zawarł Przymierze, a treść Przymierza – jak mówi św. Paweł – wpisana jest w serca (por. Rz 2,15). Serce odczuwa i osądza, rozumie i kocha. Kryterium serca – to kryterium miłości i odpowiedzialności, rozumu i sumienia[9]. W sercu człowiek może rozmawiać z samym sobą i podjąć trud rozmowy z Bogiem. Sens i powodzenie tej rozmowy zależy właśnie od „intencji serca". Biblijne serce może być bowiem czyste, pokorne i skruszone, ale też złe, zatwardziałe, zamknięte.

[8] Sławińska (dz. cyt., s. 34) rozważa Norwidowski „charakter człeka" właśnie w kontekście moralnych uwarunkowań wolności słowa.

[9] Etyczny wymiar serca podkreśla Jan Paweł II: „Serce w języku biblijnym oznacza ludzkie duchowe wnętrze, oznacza w szczególności sumienie..." (podczas spotkania z młodzieżą pod kościołem św. Anny w Warszawie 3 VI 1979) w: *Jan Paweł II w Polsce. Homilie i przemówienia*, Warszawa 1986, s. 20.

Charakterystyczne, że sytuację oszukaństwa, zdrady czy kłamstwa oddaje Biblia jako kontrast między tym, co w mowie, a tym, co w sercu człowieka. Złoczyńca udaje w rozmowie przyjaźń, ale w sercu chowa złe zamiary (por. Ps 28,3). Mowa kłamców jest „gładka, dwoistego serca", a zwodziciele „kłamliwymi ustami swymi błogosławią, a przeklinają w sercu" (Ps 62, 5)[10].

Słowa według Norwida mają swą immanentną celowość. Coś, co nadając im sens, przekracza je i utwierdza w porządku nadrzędnym. Tą „wnętrzną słów przyczyną" jest właśnie „intencja serca". Można ją interpretować jako objawienie miłości i etycznej powinności zarazem. Znaczy to, że mowa jest darem miłości Boga do człowieka, a jednocześnie w nią samą wszczepione jest moralne zobowiązanie, które wiąże obdarowanego z dawcą. „Mistrz-wiekuisty" sam jest sercem, promieniującym miłością do ludzi[11]. W ludzkim sercu natomiast zapisana jest treść Przymierza. Obie „intencje serca" - tak jak promień ze zwierciadłem - powinny się spotkać.

DIALOGOWY CHARAKTER JĘZYKA

Język spełnia się w akcie komunikacji, kiedy to człowiek poprzez medium mowy porozumiewa się z drugim człowiekiem. Aby przekazać coś drugiemu, aby mu o czymś powiedzieć – trzeba niejako wyjść poza siebie. Musi zostać rozegrany dramat rozmowy. „Słowo w warunkach cywilizacji jest raczej dramatyczne niż osobiste" – pisał Norwid w liście do Władysława Czartoryskiego (IX, 227). W rozmowie dochodzi do spotkania między JA i nie-JA. To, co własne, i to, co cudze, łączy się i dopełnia w wysiłku współpracy, którym jest porozumiewanie się. Norwid zdawał sobie sprawę, że dialogowy charakter mowy wynika z samej jej istoty – jest ona bowiem dana na to, aby budować więź: „Mowa, dlatego że jest mową, musi być nieodzownie dramatyczną! I jakże byłaby inaczej mową? Monolog nawet jest rozmową ze sobą albo z duchem rzeczy" (VI, 232).

W liście do J. B. Zaleskiego spotykamy przejmujące wyznanie, które świadczy o tym, jak bardzo łaknął Norwid dialogowego kontaktu z drugim człowiekiem: „Potrzebuję na głos coś powiedzieć, jak ten, co w głu-

[10] Por. także Iz 29, 13: „Ten lud ten zbliża się do Mnie tylko w słowach i sławi Mnie tylko wargami, podczas gdy serce jego jest z dala ode Mnie". O sercu w sensie biblijnym zob. hasło „Serce" w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Léon-Dufour, Poznań 1985.

[11] Według św. Jana „Jezus jest sercem nowego Izraela, jest tym sercem, które wytwarza specjalne związki z Ojcem i łączy wszystkich w szczególną jedność", tamże, s. 873. Z przebitego boku ukrzyżowanego Jezusa wytrysnęła krew i woda (por. J 19, 34). Egzegeci interpretowali to jako symbol sakramentu chrztu i Eucharystii. Mówiono też, że woda symbolizuje dar Ducha Świętego, a krew – realność oczyszczającej z grzechów ofiary Chrystusa. Z tego m.in. tekstu Janowego wyrósł w Kościele rzymskokatolickim kult Serca Jezusowego. Przebite serce staje się źródłem miłości, wypływającej z faktu odkupienia. (Por. komentarze egzegetyczne do Ewangelii według św. Jana w opracowaniu ks. L. Stachowiaka, Poznań 1975, s. 380-382).

chej samotności upuszcza słowo, żeby przecież głos człowieczy usłyszeć!" (VIII, 55).

Interpretując to wyznanie w kategoriach filozoficznych, można by je, jak się wydaje, umieścić w kontekście filozofii dialogu, uprawianej przez Ferdynanda Ebnera, Franza Rozenzweiga czy Martina Bubera. Podstawowa dla Bubera relacja dialogowego partnerstwa JA – TY akcentuje zarówno wolność obu podmiotów, jak i religijny sens tego dialogowego spotkania. Zarówno osoby uwikłane w dialog, jak i świat – przestrzeń dialogu – doznają uświęcenia. Norwidowska prośba z *Modlitwy* o „rozwiązanie głosu" i pragnienie, aby móc odpowiedzieć na Boże „przemawianie", zdają się korespondować z Buberowską dialogiką, w której ostatecznym partnerem, a zarazem podstawą dialogu jest TY Boże[12].

Mowa jest dla Norwida takim doświadczeniem egzystencjalnym, które pozwala przełamać barierę samotności, wyjść poza granicę JA ku TY i zagospodarować obszar wspólnoty. Tęsknota do rozmowy jest tęsknotą do nawiązania więzi z drugim człowiekiem. Tak zinterpretowany fragment listu do J. B. Zaleskiego koresponduje z pewnymi wątkami hermeneutycznej refleksji nad językiem. Paul Ricoeur, który język ujmuje jako dyskurs, czyli zdarzenie mowy, pisze m.in.: „[...] sam język jest procesem, w którym prywatne doświadczenie staje się publicznym. [...] Uzewnętrznienie i komunikowalność są jednym i tym samym, są mianowicie wniesieniem części naszego doświadczenia w logos dyskursu. W tym wniesieniu samotność życia zostaje więc, na moment, rozjaśniona przez wspólne światło dyskursu"[13].

Tęsknota do rozmowy jest zatem tęsknotą do bycia razem, do dialogowego obcowania. Kiedy mówię, nie jestem już samotny. W uniwersum mowy zjawia się mój partner, któremu wychodzę naprzeciw, z którym współpracuję. Ricoeur pisze, iż „bycie razem, jako egzystencjalny warunek możliwości dowolnego duskursu o strukturze dialogicznej, stanowi przekroczenie i przezwyciężenie fundamentalnej samotności każdej istoty ludzkiej".

Podsumujmy wyniki dotychczasowych analiz. Norwidowski gmach mowy osadzony jest na fundamentach utwierdzających etyczny porządek mowy i stanowiących uzasadnienie dla moralnych powinności, które zobowiązują jej użytkowników. Można wskazać na trzy takie podstawy, na których opiera się architektura słowa. Są to: przeświadczenie o boskim darze mowy, sakralny wymiar słowa, dialogowy charakter języka.

Słowo, kierowane w akcie mowy do drugiego człowieka, ma swoją wewnętrzną przyczynę, która nadaje mu dialogową dynamikę. Jest nią „intencja serca", czyli porządek miłości i porządek sumienia. Skoro istota miłości

[12] O dialogice Bubera zob. hasło „Buber" w *Encyklopedii katolickiej*, t. II, Lublin 1985, oraz wstęp Jana Doktora do książki Martina Bubera *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.

[13] P. Ricoeur, *Tekst, język, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989, s. 89, 94.

chrześcijańskiej spełnia się w nierozłącznym powiązaniu miłości bliźniego z miłością Boga – to owa „intencja serca" stanowi zarazem określenie nadrzędnej celowości mowy. Umożliwiając porozumienie, mowa miałaby zatem służyć bliźniemu, służąc tym samym samemu Bogu. Mowa ustanawia więź w dwóch podstawowych kierunkach: wertykalnym – ku Bogu i horyzontalnym – ku człowiekowi.

MORALNE POWINNOŚCI MOWY

Przejdźmy teraz do rozpatrzenia zagadnień moralnej powinności mowy w trzech płaszczyznach: w relacji człowiek – Bóg; człowiek – rzeczywistość i człowiek – człowiek. W każdym z tych obszarów zarysowane zostaną pojęcia prawdomówności i kłamstwa, i wydobyty ich sens aksjologiczny.

MIĘDZY CZŁOWIEKIEM I BOGIEM

W liście do Konstancji Górskiej Norwid pisał: „[...] nieszczęście wielkie jest, że ja nigdy nie łżę, i nie uśmiecham się kłamiąc i pomadując się - jakże, do licha! modliłbym się przy tym?!" (X, 186)

W identyczny niemal sposób pisze do Józefa Bohdana Zaleskiego: „Ja mam nieszczęście, iż nigdy nie łżę – jakże u licha mógłbym się modlić, łżąc od rana do wieczora?!" (X, 193)

To wyznanie stojącego już u progu śmierci poety sytuuje zagadnienie moralnej powinności mowy w płaszczyźnie s t o s u n k u m i ę d z y c z ł o w i e k i e m i B o g i e m. Bóg, obdarowując człowieka mową, ustanawia i sankcjonuje jej elementarny porządek. Na jego straży stoją: po pierwsze - postulat posługiwania się słowem przystającym do bytu; po drugie – zgodności słowa z wewnętrznym przekonaniem mówiącego. Z jednej strony relacja odpowiedniości między językiem a rzeczywistością; z drugiej – kryterium sumienia. Odpowiedzią człowieka na dar mowy jest posługiwanie się nią zgodne z jej przeznaczeniem do przekazywania prawdy. Ów dar ustanawia więź między człowiekiem i Bogiem – źródłem wszelkiej prawdy i dawcą mowy. „Świętość-słowa", która jest fundamentem mowy, jest zarazem gwarantem jej etycznego ładu. Pogwałcenie sakralnej natury słowa stanowi przyczynę różnych dewiacji mowy[14], kiedy to „słowo cierpi ujarzmione kłamem" (III, 597).

Kłamstwo jest zatem zerwaniem więzi poprzez sprzeniewierzenie się boskiemu darowi mowy[15]. Na tym m.in. polega jego moralne zło. Kłamstwo oddala od Boga – jest więc dziedzictwem szatana. To klasyczne dla chrześci-

[14] E. Wolicka (dz. cyt., s. 345) pisze, iż Norwid właśnie w zapoznaniu sakralnej natury słowa widział przyczynę jego alienacji we współczesnej kulturze.

[15] Jest to klasyczne stanowisko etyki katolickiej.

jaństwa ujęcie kłamstwa[16] odnajdujemy u Norwida. W *Rzeczy o wolności słowa* pisze on o „serio-fałszywym", które „jak wąż najedzony oślini ci mowę" (III, 600). Wąż zatruwający swoim jadem mowę kojarzy się z biblijnym wężem z Księgi Rodzaju – prefiguracją szatana, który „jest kłamcą i ojcem kłamstwa" (J 8, 44)[17].

Dla Norwida modlitwa, czyli rozmowa z Bogiem, a więc nawiązywanie więzi, jest nie do pogodzenia z kłamstwem, które ową więź zrywa. Nakaz prawdomówności i zakaz kłamstwa uzyskuje tym samym sankcję religijną. Prawdomówność staje się cnotą.

MIĘDZY CZŁOWIEKIEM I RZECZYWISTOŚCIĄ

Raz jeszcze powróćmy do obrazu Adama, który nazywa. Jego słowa utrafiają w byt, są odpowiednie względem rzeczy. W ten sposób zostaje usankcjonowana podstawowa dla mowy – rozpatrywanej w aspekcie stosunku człowieka do rzeczywistości – relacja odpowiedniości słowa i bytu. Postulat mówienia prawdy streszczałby się w nakazie respektowania tej podstawowej relacji. Mówić prawdę znaczyłoby w tym wypadku wyrażać za pomocą języka myśl, która jest zgodna z istniejącym stanem rzeczy.

Jeśli prawdę rozumieć nie w sensie epistemologicznym, jako naczelną wartość poznawczą, lecz w sensie metafizycznym – jako jedno z transcendentaliów aksjologicznych, obok dobra i piękna – wtedy prawda utożsami się z bytem. Norwid często używał słowa „prawda" na oznaczenie rzeczywistości, tego, co jest[18].

Zaczerpnięte z rozprawki *Jasność i ciemność* zdanie: „Mówię, że tak jest – bo tak jest" (VI, 600) można by zatem potraktować jako afirmację normy prawdomówności, a sam postulat mówienia prawdy okazałby się postulatem poszanowania rzeczywistości, nakazem wierności wobec bytu. Analogicznie kłamstwo stanowiłoby bunt przeciw rzeczywistości, próbę zaprzeczenia temu, co jest.

---

[16] Zob. hasło „Kłamstwo" w *Słowniku teologii biblijnej*. Szatańskie dziedzictwo kłamstwa podkreślają podręczniki etyki katolickiej (J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, cz. 2, Lublin 1986, s. 344) czy teologii moralnej (S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 553).

[17] Niezbędny jest tu pewien komentarz egzegetyczny. Otóż w biblijnej relacji o kuszeniu nie ma mowy o truciźnie. Natomiast Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* (Poznań 1979, s. 104), komentując perykopę o kuszeniu, pisze: „A wężowi [Bóg – JL] odebrał mowę, oburzony jego złośliwością wobec Adama, i pod język jego wsączył truciznę". Motyw trucizny pojawia się w Psalmach w kontekście mowy kłamliwej, z aluzją do węża-szatana, np.: „od urodzenia zbłądzili głosiciele kłamstwa. Trucizna ich podobna jest do jadu węża" (58, 4-5).

[18] Por. hasło „Prawda" (autorstwa Jadwigi Puzyniny) w przygotowanym do druku przez Pracownię Słownika Języka Norwida zeszycie słownikowym, gromadzącym wybrane słownictwo etyczne. Tam pełna dokumentacja i opracowanie.

Dietrich von Hildebrand pisze o człowieku szanującym prawdę, że „rozumie zasadnicze wymaganie stawiane przez wartość tkwiącą we wszystkim, co istnieje, aby mianowicie uznać to, co jest, za takie, jakie jest". O kłamcy, iż „zachowuje się wobec istniejącej rzeczywistości tak, jakby ona nie istniała", o kłamstwie zaś, że jest to m.in. „bunt przeciw godności istnienia w tym wszystkim, co istnieje, [...] nadużycie powierzonego nam prawa dawania świadectwa temu, co jest, mową i słowem pisanym"[19].

W Norwidowskim *Promethidionie* „wszech-fałsz zewnętrznego świata" jest tym, co degraduje byt. „Brudzi", „mąci", nicuje rzeczywistość. Przestawia znaki wartości i dokonuje inwersji biegunów semantycznych. „Ileż to razy za piękne on stawił / Potworne?" (III, 461). W *Rzeczy o wolności słowa* pojawia się natomiast „serio-fałszywe", które również przyczynia się do erozji bytu. W ten sposób człowiek traci zdolność rozeznania prawdy i fałszu, czyli zdolność orientacji w przestrzeni sensów i wartości. Pozbawiony zostaje podmiotowości i jest już tylko przedmiotem wielkiej manipulacji, albo niewolnikiem ślepym na rzeczywistość:

– I spomniałem to Serio-fałszywe – okrutne! –
Gdy ludzie, prawdę widząc, czczą kłamstwo wierutne,
Niewolniki tych, którzy dzierżą, i zgnębionych,
Stworzyć nic nie śmiejący, pyły form stworzonych,
Służebni zawsze – zawsze żadni – czy ich słowo
Przeczy? lub twierdzi? – równie krągłe jednakowo,
(III, 599)

Okazuje się zatem, że sam majestat rzeczywistości, której człowiek jest cząstką i której istnienie musi respektować pod groźbą autodestrukcji – stanowi fundament i zarazem uzasadnienie moralnej powinności mowy.

MIĘDZY LUDŹMI

Mowa jest dla Norwida „nieodzownie dramatyczną". Dana, aby budować więź, spełnia się w rozmowie, przynależy zatem do sfery wspólnoty. Pytanie o źródła moralnej powinności mowy w obszarze wyznaczonym przez relacje międzyosobowe mieści się więc w horyzoncie etyki społecznej. Szukając bowiem uzasadnień dla norm moralnych, regulujących procesy porozumiewania się wspólnoty ludzkiej, wkraczamy w szeroko pojętą problematykę moralności życia społecznego.

Pierwsza zbrodnia, jakiej człowiek dokonał na drugim człowieku – to zabójstwo Abla. U Norwida tłem tego czynu jest zerwanie więzi międzyludzkich, a samo zabójstwo wiąże się ze zbrodnią dokonaną na mowie.

Człowiek się nic bliźniego duchem nie zajmował,
Kain odparł był: „Nie wiem, gdziem brata pochował" –

[19] D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, w: D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski OP, J. Paściak OP, ks. J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 40, 36, 42.

A pierwsza śmierć wydała się jak bóstwo nowe,
Nieodwołalnie silne, i zziębiła mowę.
(III, 575-576)

Podobny typ myślenia prezentuje współczesny filozof francuski Francis Jacques[20]. Analizując perykopę o zabójstwie Abla, Jacques zwraca uwagę, iż Biblia nie wspomina o nawiązaniu dialogu między braćmi. Domniemaną bratobójczą rozmowę odnaleźć można w midraszach – żydowskich komentarzach do ksiąg biblijnych. Wymianę zdań między mordercą i ofiarą nazywa filozof prototypem „mowy okaleczonej", czyli mowy przemocy i gwałtu, eliminującej współpracę i podmiotowość uczestników dialogu. Kain i Abel nie potrafią ze sobą rozmawiać. Mowa przemocy prowadzi do śmierci.

Norwid dostrzega w biblijnym przekazie logiczny łańcuch zbrodni. Śmierć Abla jest żniwem nienawiści, zabójstwo prowadzi do kłamstwa. Człowiek potrafi już kłamać i Kain korzysta z tej umiejętności. Bóg dwukrotnie próbuje podjąć z nim rozmowę: przed zabójstwem („Pan zapytał Kaina: Dlaczego jesteś smutny"... (Rdz 4, 6)) i tuż po zabójstwie („Wtedy Bóg zapytał Kaina: Gdzie jest brat twój?" (Rdz 4, 9)). Boża inicjatywa dialogu zostaje odrzucona. Kain odpowiada kłamstwem. Mowa jest sparaliżowana, jej wymiar wspólnotowy zamiera. Morderca chowa się za parawanem swego kłamstwa, łudząc się, że kłamstwo zasłoni go przed wzrokiem Boga. Kain oddala się od Boga – „Po czym Kain odszedł od Pana i zamieszkał w kraju Nod" (Rdz 4, 16) – zostaje sam, a jego kłamliwa mowa jest tylko stróżem jego samotności.

Mowa doznaje okaleczenia, kiedy pogwałcona jest jej funkcja jednania, kiedy nie służy porozumieniu, lecz ma dzielić i obezwładniać. Kiedy z narzędzia komunikacji zmienia się w narzędzie agresji i zniewolenia. Kiedy miłość ustępuje miejsca nienawiści.

Przykładem myślenia o mowie, płynącego z głębi metafory okaleczenia, jest scena z *Rzeczy o wolności słowa*. Przywołuje ona epizod z I w. p. n. e. kiedy to w łonie dynastii Hasmonejskiej rozgorzały bratobójcze walki. Po śmierci królowej Aleksandry Salome jej starszy syn Hirkan II odziedziczył koronę i urząd najwyższego kapłana. Jego brat Arystobul II wszczął z nim natychmiast wojnę. Hirkana wspierał król Arabów Aretas. W wyniku klęsk w polu Arystobul schronił się w Jerozolimie, którą wspólnie obległy wojska arabskie i żydowskie. Stronnictwo Hirkana, chcąc zadać klęskę przeciwnikom, postanowiło rzucić klątwę na stronnictwo Arystobula. Tę właśnie sytuację przywołuje Norwid w *Rzeczy o wolności słowa*.

Dwa stronnictwa zbrojne
Dwoma obozy stojąc, znają jeden... wojnę!"
(III, 584)

[20] F. Jacques, *Mowa okaleczona*, „Znak" 1982, nr 4.

Pojawia się Oniasz, którego Norwid nazywa prorokiem, a Józef Flawiusz „mężem prawym i Bogu miłym". Wymaga się od niego, aby „wziął klątwę z obłoka / I cisnął na przeciwnych" (III, 584). Walczący nie chcą więc powierzyć mu roli mediatora, który usiłowałby pogodzić zwaśnionych, nawiązać zerwaną więź. Oniasz, o którym Flawiusz pisze, że niegdyś prosił w modlitwie o deszcz i Bóg go wysłuchał, teraz ma użyć mowy sprowadzającej zagładę. Ma w imieniu jednego brata przekląć drugiego. Ale Oniasz nie chce się na to zgodzić. Swą niezgodę na klątwę przypłaca śmiercią – rozwścieczeni Judejczycy kamienują go. Norwid tak oddaje jego ostatnią modlitwę do Boga:

> [...] ponieważ: z tej strony
> Są męże Twoi, z tamtej – Twój lud uzbrojony,
> By krwawił rzecz, w rozdarciach jałowych i długich,
> Błagam Cię! nie wysłuchaj ni jednych, ni drugich.
> (III, 584)

Z modlitwy Oniasza wyłania się metafora okaleczenia. Oto w szale bratobójczej walki nawet mowa stać się ma orężem, niosącym śmierć. „Lud uzbrojony", który słowa chce obrócić w klątwę, aby zabijały jak miecze, godzi w samą istotę mowy. Rani mowę, czyli „krwawi rzecz".

Dwa metaforyczne obrazy: zadana bratu śmierć, która „zziębiła mowę" i rozdarty bratobójczymi walkami lud, który „krwawi rzecz", wydają się niezwykle istotne dla Norwidowskiej refleksji nad moralną powinnością mowy w obszarze międzyludzkiego obcowania. Pozostając w kręgu metafory okaleczenia, przyjrzyjmy się jego etycznym konsekwencjom.

ZAKŁÓCENIE ETYCZNEGO ŁADU MOWY

Jednym z przejawów okaleczenia mowy jest kłamstwo – świadome mówienie tego, czego nie uważa się za prawdę, w celu wprowadzenia rozmówcy w błąd. Zadaje ono mowie wielorakie rany. Miast afirmować prawdę, inaczej mówiąc – służyć przekazywaniu tego, co jest, mowa okaleczona przyczynia się do degradacji prawdy. Sama więc rzeczywistość doznaje uszczerbku. Miast służyć człowiekowi w jego kontakcie ze światem i z innymi ludźmi, mowa okaleczona odbiera mu dobro, jakim jest prawda, a odbierając prawo do prawdy, gwałci godność osoby ludzkiej. Czyniąc tak, mowa okaleczona zatruwa również życie społeczne, zagrażając samym podstawom jego istnienia, opiera się ono bowiem m.in. na zaufaniu do ludzkiej prawdomówności[21]. Kłamstwo, kaleczące mowę, jest przeto aktem wymierzonym przeciwko człowiekowi i przeciwko wspólnocie.

Norwid zapytywał w *Ostatniej z bajek*: „Do rozmówienia się potrzeba czego? – potrzeba spół-położenia, języka i uczucia prawdy"

[21] Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. I-II, Kraków 1982, s. 354-355.

(VI, 89). Dramat ludzkiego porozumiewania się był dla poety nieuniknioną właściwością naszego bycia-w-świecie, ale był także jego osobistym dramatem, rozgrywającym się w płaszczyźnie życia prywatnego i artystycznego. Będąc sam człowiekiem po platońsku rozumianego dialogu[22] – niejednokrotnie zwracał uwagę na zjawisko degradacji rozmowy w świecie współczesnym. W takim świecie, w którym „CAŁOŚĆ [...] powietrza moralnego [jest] zakłamana i za-łgana" (IX, 485), podstawowe współrzędne życia społecznego ulegają dekompozycji, bo sama społeczność tylko „nominalnie istnieje" (III, 322):

Parlament w dziecinniejącej pogawędce,
Salony ledwo że modą żywe,
A udającymi zdań zamianę
Monologami są rozmowy!...
(III, 322)

Salonowi goście z wiersza *Ostatni despotyzm* tylko pozornie prowadzą towarzyską konwersację. To, w czym uczestniczą, przestaje już być rozmową, rozbiciu ulega bowiem wspólnota porozumiewania się[23]. Rozpad komunikacji znamionuje niemożność nawiązania kontaktu z drugim człowiekiem. Ludzie przypominają papugi (*Nerwy*) albo eksponaty z muzeum figur woskowych (*Grzeczność*). Zaklęci w „umarłe formuły" ([*Klaskaniem*...]) jałowieją wewnętrznie. Porwani w korowód mód i konwenansów, krążą dokoła pustki:

Odpychają się, tańcząc z sobą lub w zabawie
Poufnej, kłamią płynnie, serdecznie się zwodzą:
Ni współcześni, ni bliscy, ani sobie znani,
[...]
Polarnie nieświadomi siebie i osobni;
(II, 84)

Skoro istotą rozmowy jest wymiana, dzielenie się słowem niczym eucharystycznym chlebem („O sokratejskich rzeczach mówiąc niby chlebem / Mistycznym się narodów rozłamywał w słowie" – I, 97), to rozmowa tworzy przestrzeń wzajemności. Słowem-chlebem człowiek może dzielić się z innymi, karmić innych i nasycać siebie. Jednakże w świecie „mylnego zamętu" eucharystyczny wymiar słowa zanika. Słowo jest odarte ze świętości, a „Nałóg je codzienny podrzędni / I rozlewa jak wodę" (III, 565). Dlatego też „Rzadkim jest, arcyrzadkim człek, co mówi z człekiem / Tak, iż słychać mówienie treść powiadające" (V, 162). Powódź przenicowa-

[22] Zob. J. Fert, *Norwid poeta dialogu*, Wrocław 1982. O Platonie u Norwida pisze Z. Szmydtowa, *Platon w twórczości Norwida*, w: *Poeci i poetyka*, Warszawa 1964.

[23] Można wskazać na całą sekwencję wierszy, ukazujących rozpad komunikacji, np.: *Dobra wola, Malarz z konieczności, [Powiedz im, że duch odbrzmiał...], [Co? jej powiedzieć...], Kółko, Bliscy*. Por. też fragmenty *Kleopatry i Cezara, Pierścienia Wielkiej Damy, Stygmatu* czy *Milczenia*.

nych słów zagłusza treść. Ludzie mówią już tylko do siebie i dla siebie albo wtapiają się bez reszty w mówienie i myślenie cudze. Zanika sztuka rozmowy z drugim człowiekiem i sztuka słuchania drugiego. Świat wypełniony jest gwarem i zamętem, które są znakiem pustki, braku wartości, sensu i ładu. Ta pustka, tak jak w wielkim mieście z *Milczenia*, jest zgiełkiem ciszy: „[...] jakże wielkim jest albo bywa milczeniem ten, lubo taki ogromny, gwar i zamęt?!..." (VI, 241).

Degradacja rozmowy, kłamstwo, erozja słów, są jak niszczące wyziewy, które zatruwają niezbędne do oddychania powietrze. Refleksja nad Norwidowską etyką mowy, idąca tropem kluczowych obrazów metaforycznych, napotyka w tym miejscu kolejną ważną metaforę – „czyste powietrze prawdy". W *Odpowiedzi krytykom Listów o emigracji* prawdy powietrze jest samym życiem, źródłem „wszelkiej ruchomości, bytowania wszelkiego i pokarmu" (VII, 39). W *Promethidionie* jest warunkiem wszelkiego życia, także intelektualnego i moralnego:

> Prawdy powietrze
> Póki jest czyste, wszystko się rozwija:
> [...]
> Wolniejszy człeka ruch i myśli człeka...
> (III, 460)

W [*Zmartwychwstaniu historycznym*] – staje się znakiem świętości niezbędnej w życiu człowieka, społeczeństwa i narodu. Jest reminiscencją przemienienia Chrystusa na górze Tabor, a przez to zapowiedzią przemienienia całej ludzkości. Aby ta przemiana mogła się dokonać – „...trzeba, ażeby tak przeczyste powietrze nas wszystkich okoliło, w którym jeżeliby kto prawdę rzekł, drugi na to musiałby mu odpowiedzieć za serce chwytając się: „A! prawda" (VI, 611).

Ale powietrze prawdy jest „zbrudzone" i „zamącone" (*Promethidion*), a fałsz „niepokoi i męczy" ([*Zmartwychwstanie historyczne*]). Okaleczenie mowy, tak w kontaktach międzyludzkich, jak i w życiu publicznym, pociąga za sobą chaos i spustoszenie. Wobec takiego zagrożenia, Norwid przypomina, iż mowa niesie w sobie immanantny ład, który znamionuje nie tylko porządek myśli, lecz także porządek etyczny komunikacji międzyludzkiej.

Dla autora *Rzeczy o wolności słowa* fundament etycznego ładu mowy osadzony jest w chrześcijańskim personalizmie. Tak w liście do Karola Ruprechta uzasadnia Norwid obowiązek szacunku dla osoby: „[...] człowiek jest zawsze obrazem i podobieństwem Boga żywego – zasługuje przeto od równych sobie na głębokie uczczenie" (IX, 314).

Poeta tęskni „Do tych, co mają tak za tak – nie za nie – / Bez światło cienia..." (I, 224). Ewangeliczny nakaz prawdomówności: „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie" (Mt 5, 37) – wiąże się z przykazaniem miłości bliźniego i nakazem poszanowania wartości, jaką jest prawdziwa wspólnota. „Dlatego odrzuciwszy kłamstwo – pisze św. Paweł do Efezjan

– niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami" (Ef 4, 25).

„Mówienie prawdy do bliźniego" podtrzymuje wspólnotową więź i jest warunkiem ocalenia „dobrego ducha" rozmowy. W każdej bowiem rozmowie – twierdzi Gadamer – panuje pewien duch: „dobry lub zły, duch zatwardziałości i zahamowania lub duch otwarcia się ku sobie i płynnej wymiany między Ja i Ty"[24]. Tym „dobrym" duchem rozmowy jest według autora *Promethidiona* duch miłości chrześcijańskiej.

Kłamstwo jest pogwałceniem przykazania miłości bliźniego. Dlatego też tak niezwykle ważna wydaje się w Norwidowskim myśleniu o kłamstwie sprawa intencji wprowadzenia w błąd. W tym miejscu jego etyka mowy nie w pełni pokrywa się z klasyczną, augustyńsko-tomistyczną teorią. Można sądzić, iż Norwid bardziej był skłonny uzasadniać nakaz prawdomówności przykazaniem miłości bliźniego, niż ideą naturalnego (celowościowego) przeznaczenia mowy do wyrażania prawdy. Poeta, świadom zła kłamstwa, jest również świadomy moralnych dylematów człowieka, uwikłanego w dramat porozumiewania się pośród świata „mylnego zamętu". Z jednej więc strony prawdomówność staje się heroicznym wyzwaniem wobec skłamanego świata, bowiem: „kto prawdę mówi, ten niepokój wszczyna" (I, 280). Z drugiej jednak strony prawdomówność napotyka granicę, którą jest dobro drugiego człowieka. Norwid w liście do Konstancji Górskiej pisał: „Ale zdarza mi się odwlec co lub przemilczeć, albo inaczej przyjąć, jak przyjmować każe obyczaj kółka jakiego; dlatego iż, właśnie że życzliwym i przyjaznym komu będąc, nie mogę częstokroć mówić prawdy, a nieprawdy nie mawiam prawie nigdy" (VIII, 377).

Intencja wprowadzenia w błąd przez świadome mówienie nieprawdy nie tylko okalecza mowę, lecz także rani bliźniego. Zadawanie tej rany jest największym złem kłamstwa, pojawiającego się w przestrzeni międzyludzkiego obcowania. Dlatego dla Norwida kłamstwo jest czymś więcej, niż tylko świadomym mówieniem nieprawdy. Jest przede wszystkim pogwałceniem godności człowieka i sprzeniewierzeniem się przykazaniu miłości. Nie zawsze zgodność słów z myślą mówiącego jest ostatecznym kryterium prawdziwości mowy. Decydująca okazuje się postawa wobec partnera rozmowy. Można bowiem... „kłamać, prawdę mówiąc": „Czy odpowiada p r a w d ę ktoś, co wiedząc, że na jedno ucho w dnie wilgotne zdarza mi się nie dosłyszeć, mówi z tej właśnie strony prawdę niezaprzeczoną, ale tak umiarkowanym głosem, jak do zupełnie tej słabości nie podlegającego? Zaiste, jeżeli to czyni z namysłu, t o k ł a m i e, p r a w d ę m ó w i ą c" (VIII, 279).

Nasze rozważania wypadnie podsumować przywołując kluczowe dla Norwidowskiej etyki mowy zdanie, wyjęte z listu do Zygmunta Sarneckiego: „Kocham Was zbyt, aby Wam kłamać" (IX, 165).

---

[24] H. G. G a d a m e r, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 1979, s. 53.

Człowiek, którego ukochał sam Bóg, ma być kochany, zasługuje bowiem „na głębokie uczczenie". Godność osoby ludzkiej jest źródłem powinności moralnej, realizacją tej powinności jest miłość. Miłość, która – jak pisze św. Paweł – „współweseli się z prawdą" (1Kor 13, 6), broni przed kłamstwem i staje się gwarantem prawdomówności. W przestrzeni międzyludzkiego obcowania miłość staje się zatem źródłem moralnej powinności mowy. W kłamstwie doznaje uszczerbku godność osoby i zagrożona zostaje wspólnota – na tym zasadza się jego moralne zło. W tej perspektywie nakaz prawdomówności i zakaz kłamstwa znajdują swe uzasadnienie w chrześcijańskim personalizmie, a cnota prawdomówności nabiera charakteru cnoty społecznej.